

AMBIVALENȚA RITUALULUI ÎN VIOLENȚĂ: PERSPECTIVE CREȘTINE ORTODOXE¹

Marian Gh. SIMION, PhD

Harvard Divinity School/

Institute for Peace Studies in Eastern Christianity

msimion@orthodoxpeace.org

Abstract: The Ambivalence of Ritual in Violence: Orthodox Christian Perspectives

This article demonstrates that ritual plays an ambivalent role in the interaction between religion and violence. Ritual triggers and gives meaning to violence, or it enforces peace and coexistence. The first part of the article defines the ambivalence of ritual in the context of violence. The second part surveys standard rituals of peace and violence from Hinduism, Buddhism, Judaism, Christianity and Islam. The third part focuses on the ambivalent nature of Orthodox Christian rituals.

Keywords: ritual, violence, peace, worship, world religions, Orthodox Christianity, war, army

Introducere

Religia este un fenomen care inspiră încredere, iubire, bucurie și venerație, tot la fel de mult cât inspiră și frică, teroare, durere și suferință. Ea face acest lucru prin istorisiri care ne mișcă sau care ne îngrozesc, prin reguli pline de bunătate sau prin reguli draconice și prin ritualuri care fie stimulează plăcerea estetică, fie provoacă durerea sau chiar și moartea. Puterea ritualului se rezumă la capacitatea de a manipula emoțional

1 Acest articol a fost inițial publicat în limba engleză în anul 2017, în revista *HTS Theological Studies / Theological Studies* | Vol 73, No 3 | a4526 | sub titlul „The ambivalence of ritual in violence: Orthodox Christian perspectives,” DOI: <https://doi.org/10.4102/hts.v73i3.4526>. Traducerea în limba română este oferită în contextul aniversării centenarului României datorită puterii ambivalente a ritualului religios și politic în viața socială.

individul prin diferite simboluri motivaționale care funcționează prin abstractizări sociale și dau sens vieții. Nicio impresie filosofică și nicio lege nu posedă o astfel de putere de a uni indivizii într-un grup omogen atât de mult cât o face ritualul.

1 Ambivalența ritualului

1a Ce este ritualul?

A defini ce este ritualul în esența sa este o chestiune descurajatoare pentru orice specialist din domeniul religiei. Cu toate acestea, devine mai ușor a descrie sau a explica ceea ce face ritualul. În termeni sociologici, ritualul reprezintă unul dintre cei trei piloni ai credinței, care, împreună cu doctrina și etica, alcătuiesc ceea ce numim religie organizată. Împreună, acești trei piloni formează structura religiei în caracterul său de bază și pot fi identificați în orice formă de activitate religioasă din orice loc și din orice timp istoric. Deoarece religia încearcă să răspundă la întrebările fundamentale ale conștiinței umane – *cine sunt eu, de unde vin și care îmi este destinația finală* – răspunsurile pe care le oferă fac parte din pelerinajul vieții umane de la origini până la destinația finală. Cu alte cuvinte, religia oferă o narațiune care inspiră (doctrina), concepe și impune un comportament social permanent (etica) pe calea dintre origine și destinație, după care impune un comportament simbolic și ocazional (ritualul) care solidifică conceptul comun despre lume și viață. Această logică de definire a religiei de-a lungul acestor trei traiectorii rezonază și cu modul în care Emile Durkheim (1969) a definit religia ca fiind,

„un sistem unificat de credințe și practici referitoare la lucrurile sacre, adică lucruri ce sunt puse de-o parte și interzise – credințe și practici care îi unesc într-o singură comunitate morală numită Biserică pe toți cei care aderă la acestea.” (p. 62)

Rolul funcțional al ritualului este acela de a-l inspira pe căutător să aducă ordine într-un context dominat de haos, să creeze certitudine colectivă în momente de ambiguitate, să creeze un nou înțeles, să redefiniească sau să desființeze o intimitate pe cale de dispariție într-o ambianță controlată spiritual. Acest lucru se datorează faptului că, după cum ne informează logoterapia, oamenii au nevoie de a găsi sens vieții pentru a supraviețui (Frankl 1984: 119-179) sau, după cum scria Karen Armstrong, noi ca oameni „suntem creaturi care căutăm sensul vieții și care, spre deosebire

de alte viețuitoare, cădem pradă disperării dacă nu reușim să găsim sens vieții noastre” (Armstrong 2014, 6).

Ca mod de operare, ritualurile separă ordinea vieții între chestiuni care sunt sfinte sau murdare. În timp ce chestiunile sfinte sunt înzestrate cu semnificație morală și truism simbolic, chestiunile murdare sunt respinse simbolic și blestamate. Acest lucru se datorează faptului că, în interiorul ambianței ritualului, sfințenia este creată, recreată și aplicată.

Ca structură, ritualurile sunt ancorate în obiectivizarea *simbolurilor* și în *repetitivitate* (Jönsson & Hall 2005: 6). Atunci când este manipulat cu îndemănare de către cel ce controlează ritualul, simbolul (sau sistemul de simboluri) permite imaginației persoanei să-și desfășoare un curs intens, făcând astfel persoana vulnerabilă acțiunii individuale sau colective (Bell 1992: 26-27). Ritualul comunitar îl încarcă emoțional pe individ prin formalitate și repetitivitate astfel încât individul capătă o percepție morală diferită de realitatea anterioară. De fapt, cele mai puternice atitudini sociale sunt formate și aplicate prin ritualism și prin manipularea simbolurilor, iar în mod implicit, individul aflat la comanda simbolurilor folosite în ritual are acces direct la setul de instrumente de control al puterii sociale (Kertzer 1988: 9).

1b Ritualul și violența

Religia își manifestă violența prin ritual în maniere simbolice și realiste, iar ca atare ritualul joacă un rol central în violența religioasă. Violența simbolică este adesea precursorul violenței reale deoarece aceasta anticipază, agită și pregătește persoana pentru o viitoare confruntare. Prin demonizarea adversarului, violența simbolică îl încarcă pe dușman cu cele mai respingătoare și mai periculoase calități care nu trebuie doar evitate cât mai ales eliminate.

Indiferent că se manifestă împotriva unui dușman extern sau împotriva unui suspect intern, violența religioasă conține o mare varietate de ritualuri care pot impune tortura și teroarea împotriva intrusului tot atât de mult cât pot impune și pedepse pentru sfidarea regulilor civice sau pentru sfidarea potentatului.

1c Ritualurile de inițiere

Pe baza datelor arheologice, cele mai vechi forme de violență religioasă au fost în mare parte asociate cu ritualuri totemice, cultul strămoșilor,

animism și riturile de trecere. Durerea sacră a fost administrată pentru a face pe cineva vrednic de a fi parte din grupul respectiv, sau pentru a fi acceptat de către divinitate. Pentru a se dovedi demn de încredere individul a trebuit ca în anumite cazuri să accepte auto-mutilarea, să accepte durerea provocată lui însuși, să accepte privarea de lucruri vitale, să accepte foamea, pocăința, mutilarea genitală, auto-mortificarea și chiar sinuciderea (Alcorta & Sosis 2013: 570–577). Astăzi, după cum menționează Condace S. Alcorta și Richard Sosis,

„îngenuncherea îndelungată, statul în picioare și metaniile, postul, privarea de somn, dansatul până la epuizare, autoflagelarea și mutilarea corporală sunt practici comune în cadrul tradițiilor religioase.” (p. 578)

Rațiunea ritualurilor de inițiere poate fi înțeleasă și explicată în primul rând ca o încercare a grupului de a-și asigura cooperarea fiecărui membru. Prin administrarea durerii sacre, grupul testează loialitatea și disponibilitatea viitorului membru de a muri pentru grup. Pentru a investiga acest lucru, cel neinițiat trebuie să fie testat prin ritualuri care, în unele cazuri, implică bătaii, izolare, privarea de hrană, apă și somn, mutilare corporală și tortură. Beneficiul psihologic al unei astfel de experiențe este acela că sporește valoarea de sine a celui ce este inițiat, în timp ce grupul devine (re)sfințit și revigorat în coerența sa prin experiența ritualului însuși. După cum Condace S. Alcorta și Richard Sosis insistă,

„ritualurile de inițiere care sunt violente și dureroase sfințesc valorile grupului, cresc nivelul de agresivitate și nivelul de legături neuro-fiziologice ale «fraților în arme.» Ca rezultat, astfel de rituri fac în așa fel încât să producă cea mai mare coeziune de grup și cei mai eficienți războinici. Taberele militare și taberele paramilitare de formare teroristă utilizează efectiv violența și durerea în același scop.” (p. 582)

1d Sacrificiul și țapul ispășitor

Societățile primitive au înțeles că o concurență violentă în interiorul grupului ar putea amenința supraviețuirea grupului. Pe măsură ce furia competitorilor a devenit periculoasă și nu a mai putut fi oprită, a fost de o importanță capitală ca violența să fie dezlănțuită către altceva; poate o entitate externă fără capacitatea de retaliere.

Entitatea externă, sau ȧapul ispășitor, nu numai că au absorbit furia concurenților, dar a și pus capăt concurenței mortale. Odată cu distrugerea ȧapului ispășitor, liniștea grupului a fost restabilită, iar sacrul – adică delimitarea dintre ceea ce este sfânt și ceea ce este murdar – a fost recreat prin *sacrificiu* [*sacer*, „sfânt”, *facere*, „a face”].

Capitalizând pe succesul inițial al sacrificiului, liderul trebuie acum să reamintească comunității sale că orice competiție mortală trebuie evitată. Face acest lucru prin reintroducerea sacrificiului cu regularitate în viața comunității; numai că de această dată sacrificiul este introdus ca expresie simbolică și fără victime umane. Acesta este un eveniment pedagogic la care întregul grup trebuie să participe. După cum remarcă René Girard, folosirea acestei violențe limitate în contextul sacrificiului devine „nimic mai mult decât o exercitare regulată a unei «violențe» bune” (Girard 1979: 37), lucru ce demonstrează că religia este o sursă de stabilitate. O asemenea percepție a violenței sacre poate fi observată și pe parcursul dezvoltării istorice a religiei. Zeii hinduși, zeii greci și zeii azteci au cerut sacrificarea celui iubit, la fel cum a făcut Iahveh din fiul lui Avraam (Carrasco 2013: 210–222).

1e Justificarea preemptivă a violenței

Cineva ar putea fi tentat să considere violența ritualică drept o zonă contestată a gândirii războiului drept datorită ambiguității naturale proiectate de simbol în însăși secvența logică a cauzalității. În ciuda acestei tentații, este un adevăr faptul că ritualurile politice sunt infuzate cu acte de violență simbolică. Astfel de simboluri nu numai coagulează emoțiile umane în fața potențialelor violențe, ci ele înșiși devin platforme ce justifică atacul preemptiv. În acest sens, profanarea unui loc sacru sau a unui obiect sacru, ofensa spirituală adusă unei persoane sfinte, reprezintă tabuuri care nu pot fi încălcate (Little 2010: 237). Odată încălcat, un tabu devine un *casus belli*, așa cum a fost cazul caricaturilor lui Charlie Hebdo împotriva profetului Muhammad care au declanșat represalii musulmane prin acte teroriste și proteste violente în întreaga lume. (Bilefsky & De la Baume 2015). În mod similar, profanarea unor locuri sfinte, cum ar fi demolarea complexelor moscheilor Ferhadija și Arnaudija din orașul Banja Luka de către elitele politice ortodoxe sârbe din Belgrad în 1993 (Walasek 2015: 26–30), au condus la represalii religioase exprimate prin

profanarea bisericilor ortodoxe sârbe din Kosovo de către musulmanii albanezi (Rakitic 2014: 191–242). Cu toate acestea, justificarea preemptivă a violenței nu este doar domeniul religiei organizate deoarece și statul secular o folosește într-un mod similar.

Conform teoriei războiului drept, una dintre condițiile prealabile pentru o cauză justă a unui război (*jus ad bellum*) include profanarea simbolurilor naționale (BBC 2017). Pe plan intern, țări precum India criminalizează și persecută orice cetățean care insultă simbolurile naționale cum ar fi stema țării, numele, drapelul sau imnul național (Guvernul Indiei 2011: 1). În timp ce anumite state seculare au emis legi specifice care aduc în justiție pe cei care, în mod exclusiv, profanează drapelul (Welch 2000), în Coreea de Nord, chiar simpla arătare cu degetul spre o statuie, spre un portret al conducătorului, sau spre un slogan sculptat în piatră constituie o crimă gravă împotriva statului comunist.² De aceea, puterea ritualului exprimată ca violență simbolică este departe de a fi considerată irelevantă gândirii războiului drept. Chiar dacă își evită propria vizibilitate, ritualurile de violență preemptivă acționează ca agregate ce determină cursul acțiunii colective în timpul ostilităților sociale.

În concluzie, religia susține atât pacea cât și violența prin narațiuni spirituale ce dau sens vieții și morții și prin alterarea sau chiar schimbarea standardelor morale ale comunității. Relația dintre narațiunile spirituale și standardele morale este solidificată în conștiința publică prin puterea coagulantă a ritualului.

2 Ritualul și violența în religiile lumii

2a Este religia violentă în ființa sa?

Studiile empirice calitative au demonstrat că în esența sa, religia este un fenomen ce cultivă încredere și stabilitate socială (Girard 1979), în timp ce în forma sa instituționalizată devine o sursă de pace sau o sursă de violență, așa cum este mandatată de interesele politice (Simion 2012).

În istoria sa, confortul pe care religia l-a găsit în violența reală și simbolică a fost exprimat prin ritualurile jertfelor „sângeroase” și

² În măsura în care propria mea mărturie poate fi considerată drept dovadă credibilă, în vara anului 2008, când am vizitat Coreea de Nord, am fost instruit să nu arăt cu degetul către nimic, în special către sloganuri, deoarece autoritățile consideră acest gest ca fiind profund insultător și ca atare gestul poate fi interpretat drept o infracțiune împotriva conducătorului.

„nesângeroase” care au redirecționat furia mortală a rivalilor într-un țap ispășitor incapabil de retaliere. Ca atare, ritualurile de ispășire au devenit instrumente atât pentru stabilitatea socială cât și pentru dobândirea puterii politice.

Astăzi, relația dintre ritual și violență în religiile organizate continuă să urmeze modelul ambivalenței. Religiile contemporane cum ar fi hinduismul, budismul, iudaismul, islamul și altele, reprezintă ecosisteme complexe în care ritualurile sunt folosite fie pentru a genera pace și înțelegere, fie pentru a-și radicaliza membrii; demonizând adversarii și justificând violența împotriva acestora. Chiar dacă ritualul este deghizat în forma unor melodrame inocente ale expresiei culturale, puterea furtivă a ritualului merge mână în mână cu învățăturile doctrinare și cu textele sacre, pe măsură ce modelează noi tipare de comportament.

2b Hinduismul

În hinduism, violența ritualică a fost dezvoltată în perioada brahmanică dintre 1000 î.Hr. și 400 d.Hr. pe traiectoriile *dharma* și *yoga*. Traiectoria *dharma* a interpretat ordinea vedică a sacrificiului animalelor și a impus conformitatea socială într-un mod discriminatoriu și violent. După cum explica Hermann Oldenburg, *Vedele* au impus uciderea animalului pentru ca „omul să se elibereze de păcatul unei fapte sângeroase și de răzbu-narea iminentă” (Oldenburg 1988: 292). Ancorată în tradiția asceților (*tapasvin*), *yoga* a internalizat sacrificiul vedic în conceptul de eliberare mintală (*mokṣa*) prin meditație și nonviolență. Dacă traiectoria *dharma* a oferit ritualuri directe și detaliate de violență, traiectoria *yoga* a dezvoltat tehnici mintale specifice pentru a distruge violența din rădăcinile sale, rădăcini care se găsesc în inima omului (Nayak 2000: 66–67).

2c Budismul

După cum demonstrează evenimentele recente din Sri Lanka (Gregg 2014: 74–75), realitatea sfidează percepția populară a budismului ca fiind o religie a păcii. Într-un sens pozitiv, scopul final unui călugăr budist este acela de a ajunge la iluminare și de a deveni *bodhisattva*; adică un sfânt care întruchipează profund calitățile nonviolenței (Nayak 2000: 176). Acest lucru se face prin meditație și prin ritualuri care generează pace și nonviolență. Pentru credinciosul de rând, obținerea iluminării impune lecturarea ceremonială a textelor sacre cel puțin de două ori pe lună,

astfel încât „furia să fie depășită prin absența acesteia; răul să fie depășit prin bine; lăcomia să fie depășită prin libertate; iar minciuna să fie depășită prin adevăr” (Ferguson 1978: 46). În sensul negativ, există situații în care budismul consideră că uciderea rituală este o cale către iluminare și către atingerea imediată a statutului de bodhisattva. De exemplu, în anul 515 d.Hr., conducătorul chinez Fa-ch'ing a condus o armată de 50 000 de rebeli și a declarat că oricare dintre soldații săi care a ucis un dușman va deveni bodhisattva pe loc (Ferguson 1978: 52).

Budhismul Mahayana identifică cinci circumstanțe în care actul uciderii este justificat și considerat ca act ritualic. (1) *Mahāparinirvāna Sūtra* susține că într-o viață anterioară, Buddha a ucis un Brahmin pentru a proteja acuratețea doctrinei. (2) Mai multe narațiuni spirituale laudă un călugăr budist care a ucis un bandit ce complota asasinarea și jefuirea a 500 de comercianți. Această narațiune insistă să scoată în evidență ideea că prin salvarea a 500 de vieți la prețul unei singure vieți toți au fost mântuiți, iar într-unele variante ale acestei narațiuni, călugărul-ucigaș este însuși Buddha. (3) Dacă Buddha a învățat că totul este o iluzie, în mod implicit uciderea nu există pentru că nu există nici suflet nici sine; deci nimic care să poată fi ucis. (4) Celebrul filozof budist Asanga a recomandat că este mai bine să ucizi decât să fii ucis. (5) Întrucât totul este predestinat, actul de ucidere trebuie să fie parte a destinului unei persoane, iar ca atare, este permis (Ferguson 1978: 55–56).

2d Iudaismul

Iudaismul biblic adesea a combinat actul de venerare a divinității cu războiul; act prin care rugăciunea a avut un impact direct asupra succesului armatei. Un eșantion clasic al unui astfel de comportament ritualic – care a fost adoptat și de creștinism și Islam – este episodul din Exod în care succesul Israelului a depins de Moise și anume dacă acesta putea să-și țină mâinile ridicate în rugăciune sau nu.

„Când își ridica Moise mâinile, biruia Israel; iar când își lăsa el mâinile, biruiau Amaleciții. Dar obosind mâinile lui Moise, au luat o piatră și au pus-o lângă el și a șezut Moise pe piatră; iar Aaron și Or îi sprijineau mâinile, unul de o parte și altul de altă parte. Și au stat mâinile lui ridicate până la asfințitul soarelui. Și a zdrobit Iosua pe Amalec și tot poporul lui cu ascuțișul sabiei.” (Exodul 17:11–13)

În același timp, ritualurile orientate spre violență invocă uciderea dușmanilor (inclusiv a animalelor acestora) ca act de cult; ritual ce adesea a fost efectuat pe baza unei lupte mitice dintre poporul Israel și dușmanii de moarte ai acestuia (Eisen 2011: 25).

Cu toate acestea, iudaismul biblic a inclus și riturile *nazirite* (Numeri 6, 1–21), care erau de fapt jurăminte personale de oferire a păcii pe care un individ le depunea pentru a deveni „sfânt întru Domnul”. Nazirismul a fost precedat de rituri suplimentare de purificare ce implicau abținerea de la alcool, de la tăierea părului, de la atingerea de cadavre, precum și evitarea cimitirelor. Riturile nazirite au inclus practica jertfelor cum ar fi *olah* [mielul ca ofrandă arsă], *hataf* [oaia ca ofrandă pentru păcat] și *shelamim* [berbecul ca ofrandă de pace].

Ritualurile evreiești contemporane continuă să exprime aceeași ambivalență religioasă. Ritualurile orientate spre pace includ rugăciunile de dimineață (*shacharit*), rugăciunile de după-amiază (*mincha*) și rugăciunile de seară (*ma'ariv* sau *arvit*), precum și serviciile de vineri seara și sâmbătă dimineața. Rugăciunile de seară includ o invocare specială pentru pace, cum ar fi: „Adu-ne în somn, Adonai, Dumnezeu nostru, pace și ridică-ne Împăratul nostru în dreptate la viață și întinde asupra noastră adăpostul păcii tale” (Martin 2005: 35). În ceea ce privește violența contemporană, aceasta se regăsește în interpretările exagerate ale sionismului atât religios cât și secular. După cum observă Robert Eisen, „iudaismul a inspirat violență nu doar în sionismul religios, ci și în sionismul secular” (Eisen 2011: 145). Un astfel de exemplu ce implică uciderea ritualică sionistă este reprezentat de asasinarea primului ministru israelian Yitzhak Rabin de către Yigal Amir în 1995. Înainte de asasinat, Amir a primit binecuvântarea unui rabin și a declarat că a acționat conform legii religioase *rodef* în comiterea uciderii extrajudiciare (Pedahzur & Perliger 2009: 106–107).

2e Islamul

Aspectele pașnice și violente ale ritualurilor musulmane sunt legate de centralitatea simbolică a orașului Mecca și de chestiunea de leadership în islam. Cu privire la violență și pace, islamul conține forme ritualice precum *salat* [rugăciune rituală], *dhikr* [rugăciune contemplativă] și *dua* [rugăciune de laudă sau îndemn]. În mod obligatoriu, ritualul mai implică și o metanie făcută în direcția Kaba din Mecca ce trebuie să aibă

loc zilnic (dimineața, prânz, după amiază, apus și seara), iar aceasta se practică acasă sau în moschee. Rugăciunea publică este precedată de *adhan* [chemare la rugăciune], care este recitat dintr-un minaret și include declarații precum *takbir* [Dumnezeu este cel mai mare], *shahada* [nu există Dumnezeu decât Allah și Muhammad este mesagerul lui Allah] și imperativul *Hayya .ala-s-Salah* „grăbiți-vă la rugăciune” (Ruthven & Nanji 2004: 14).

Unul dintre cei cinci piloni ai Islamului este *Hajjul* [pelerinajul la Mecca], pe care fiecare musulman trebuie să-l facă cel puțin o dată în viață. *Hajjul* culminează cu un ritual numit „lapidarea diavolului” sau „lovirea diavolului cu pietre”, care denunță ispita lui Avraam de către Satana, iar prin extensie, denunță ispitirea întregii comunități musulmane. Importanța acestui ritual este semnificativă deoarece promovează o eliberare dramatică a frustrării într-un țap ispășitor virtual și nu neapărat într-o ființă umană.

În islam, ritualurile de violență sunt efectuate înainte și în timpul confruntărilor militare; în principal ca acte de încurajare și ca forme de disciplină spirituală concepută în așa fel încât să se asigure că lupta ce se desfășoară este în beneficiul islamului. Ritualul violenței este îndreptat împotriva dușmanilor externi, a celor interni, precum și ca simbol devoțional. Când este îndreptat împotriva dușmanilor externi, Islamul practică două cântece ritualice de mobilizare la luptă și anume, *shahada* și *Allahu Akbar* [Allah este cel mai mare]. *Shahada*, adică *La ilaha il Allah, Muhammad-ur-Rasool-Allah* [„Nu există Dumnezeu decât Allah și Muhammad este profetul lui”—este un cântec ce pregătește mulțimea pentru o confruntare violentă]. Cu toate acestea, când momentul atacului este iminent se folosește cântarea *Allahu Akbar*. Conform tradiției islamice, *Allahu Akbar* a fost prescris de însuși profetul Muhammad pentru fiecare *mujahedin* [luptător sfânt] pentru a asigura legitimitatea sacră a violenței atunci când acesta luptă „pe calea lui Allah”. Ca simbol intern devoțional, ritualul *Ashūrā* din tradiția șiiită este practicat printr-o expunere dramatică a rănilor auto-provocate. Durerea impusă prin auto-flagelare are consecințe emoționale puternice deoarece extind rezistența la durere și vulnerabilitatea emoțională a credinciosului în efectuarea jihadului ultim (Bowker 1997: 99).

3 Ambivalența ritualului în creștinismul ortodox

În creștinismul ortodox relația dintre ritual și violență se înscrie în configurația generală a ambivalenței religioase. Reprezentarea metaforică a violenței prin simboluri, rituri, ritualuri și prin arta sacră joacă un rol semnificativ în felul în care creștinismul se înțelege pe sine. Simbolurile violenței cum ar fi crucea și sângele au primit sensuri diferite prin puterea ritualului. În timp ce, pentru justiția penală romană, crucea a servit ca un instrument eficient de tortură pentru maximizarea durerii și a suferinței, sfântul apostol Pavel a interpretat-o ca fiind reprezentativă sacrificiului, a răscumpărării și mântuirii umane. Astfel crucea a devenit un obiect de venerație. În același fel, semnificația sângelui pe care Iisus Hristos l-a vărsat pe cruce a fost redefinită și redirecționată către gloria mântuirii prin vărsarea de sânge a martiriului.

3a Definirea ritualului ortodox

Definit din interior, ritualul ortodox reprezintă „totalitatea actelor, a formelor și a rânduielilor sfinte prin care Biserica cinstește pe Dumnezeu și împărtășește credincioșilor harul Său sfințitor” (Braniște 1978: 5). Așadar, privit prin această perspectivă ritualul recrează o lume complexă și simbolică ce stabilește paralele, imită și chiar ia în derâdere drama condiției umane. Oferă o replică deficiențelor societății umane prin reafirmarea idiosincraziilor precum incluziunea socială și excluderea, recompensa și pedeapsa, superioritatea și inferioritatea.

Ambivalența ritualului este cel mai bine reprezentată de *euharistie*; cel mai semnificativ ritual al creștinismului ortodox. În timp ce, într-un sens alegoric, euharistia este o „liturghie cosmică” ce include și sărbătorește întreaga creație – dacă e să înțelegem pe sfântul Maxim Mărturisitorul într-un sens literal (Urs von Balthasar 2003: 324–325) – în realitate, participarea la *epicleză* [momentul în care preotul invocă puterea de binecuvântare a Duhului Sfânt, iar pâinea și vinul sunt prefăcute în trupul și sângele lui Iisus Hristos], rămâne privilegiul exclusiv al celor care au fost *botezați, luminați, miruiți, sfințiți și curățiți* (Arhiepiscopia Ortodoxă Greacă din America 2017); adică rămâne privilegiul exclusiv al ortodocșilor. Această excludere a celor care nu sunt ortodocși este și mai mult dramatizată odată ce potențialii candidați la ortodoxie (catehumeni)

sunt îndemnați să părăsească biserica, ușile se închid în spatele lor, apoi liturgia continuă cu epicleza.

În ortodoxie, orice act liturgic trebuie să fie un ecou al învățăturilor spirituale ale Bisericii; reamintind în același timp credincioșilor ce fel de comportament moral trebuie să aibă. Limbajul trebuie ales cu grijă astfel încât să reflecte și chiar să impună învățăturile dogmatice ale Bisericii. O *teologumenă* [opinie teologică ce nu contrazice nici o dogmă] trebuie să fie construită în așa fel încât să modifice cel mai intim univers spiritual al credinciosului și să-l alinieze la standardele oficiale. Cu alte cuvinte, o teologumenă reprezintă zona de negociere dintre adevăr și erezie; zonă pe care doar provocările emoționale ale ritualului o pot controla.

3b Structura ritualului

În general, ritualul creștin ortodox este centrat în Iisus Hristos și structurat în jurul istoriei mântuirii (Braniște 1993: 128–137). De asemenea, ritualul trebuie să fie sincronizat și realizat în deplină rezonanță cu structura socială pe care o replică, într-un anumit timp liturgic, într-un loc specific și în formele adecvate de expresie (Braniște 1993: 5–7).

Subiectul închinării este *omul*, iar obiectul este *Dumnezeu*. Ca atare, închinarea omului este supremă și relativă. Este supremă pentru că aceasta trebuie să fie oferită numai lui Dumnezeu sub formă de *adorare* (λατρεία) și relativă deoarece Biserica se roagă sfinților, ființelor cerești, crucii, icoanelor și moaștelor sub formă de *venerație* (δούλεια) (Braniște 1993: 27–30).

Structura socială reprodusă de ritual este una exclusiv ierarhică. Ca reprezentare a unei lumi ideale, Biserica este considerată infailibilă în structura sa ierarhică centrată în Hristos, în timp ce membrii acesteia, inclusiv clerul, sunt considerați failibili (Biserica Ortodoxă Română 2000: 136).

Controlul public al ritualului este privilegiul exclusiv al clerului. Clerul ortodox formează și impune o ierarhie foarte clară; cu ranguri și îndatoriri specifice. Ierarhia este formată din *clerul inferior*, care progresează de la citeț la cantor, apoi la ipodiacon și *clerul superior*, care progresează de la diacon la preot, culminând cu rangul de episcop (Biserica Ortodoxă Română 2000: 279).

În ceea ce îi privește pe laici, rolul lor public în ritual se limitează la diverse treburi cum ar fi ușieri, gropari, clopotari, totul în funcție de nevoile comunității. Cu excepția cazurilor extreme, laicilor ortodocși nu le-a fost niciodată încredințată conducerea ritualului, chiar dacă Biserica timpurie a inclus exorciști, acoliți și diaconițe (Braniște 1993: 41–43).

Ambivalența diferențelor de gen din cadrul ritualului este dezvăluită de dihotomia dintre conținut și performanță. În timp ce ritualul cuprinde venerarea femeilor ca sfinte, iar Fecioara Maria este „mai cinstită decât heruvimii și mai mărită fără de asemănare decât serafimii” – adică mai presus de lumea ființelor celeste – aici pe pământ femeile sunt excluse din cadrul clerului superior (Behr–Sigel & Ware 2000). Privilegiul hirotoniei femeii este pur și simplu refuzat.

În înțelegerea ortodoxă *timpul* este centrat pe Hristos și este organizat în conformitate cu istoria mântuirii. În fiecare ritual, timpul nu se limitează numai la reflectarea unei istorii specifice – încadrată între un început și un sfârșit – deoarece ritualul operează în egală măsură și cu conceptul de *eternitate*. Într-un sens dogmatic, coexistența dintre timp și eternitate este sugerată de antinomiile trinitare precum Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt din veșnicie, iar în același timp Tatăl dă naștere Fiului și purcede pe Duhul Sfânt (Todoran, Zăgorean 1991: 125). În plus, coexistența dintre istoria umană și eternitate se reflectă în uniunea ipostatică dintre natura umană și natura divină ce coexistă în Iisus Hristos și unde sunt unite fără împărțire, fără despărțire, fără amestecare și fără schimbare (Todoran, Zăgorean 1991: 222–228).

În euharistie *anamneza* (sau reamintirea) care precede *epicleza* euharistiei, timpul nu se mai limitează la un început și la un sfârșit deoarece devine o expresie a eternității și a vieții veșnice. Cei vii și cei morți devin participanți deplin în euharistie și sunt reprezentați simbolic prin miridele (μυρίδος) așezate pe sfântul disc în jurul agnețului – adică în jurul unei bucăți de pâine pătrată care este împărțită printr-o cruce inscripționată cu literele ΙΣ ΧΣ ΝΙ ΚΑ [Iisus Hristos cucerește] – care este considerat ca fiind trupul euharistic al lui Hristos. Prin urmare, în timpul momentului euharistic, istoria umană și veșnicia se suprapun.

Ca succesiune longitudinală a evenimentelor, timpul este organizat în conformitate cu istoria mântuirii, iar calendarul liturgic este organizat în conformitate cu întreita slujire a lui Hristos, de profet, arhiereu și

împărat. Slujirea de profet a lui Hristos este subliniată de șirul sărbătorilor ce alcătuiesc perioada Octoihului, slujirea de arhiereu de perioada Triodului, iar cea de împărat este scoasă în evidență de perioada Penticostarului (Braniște 1993: 135). În ceea ce privește începutul și sfârșitul anului, primii creștini au adoptat calendarul civil evreiesc ca an ecleziastic, iar acesta era cuprins între 1 septembrie și 31 august (Braniște 1993: 133). Cu toate acestea, asocierea calendarului creștin cu iudaismul a fost eliminată treptat. În schimb, anul ecleziastic a fost asociat cu auto-înțelegerea feminină a Bisericii ca mireasă a lui Hristos; anul ecleziastic fiind flancat de nașterea Maicii Domnului la început (8 septembrie) și de adormirea Maicii Domnului la sfârșit (15 august).

Timpul liturgic implică și include și timpul acordat pentru rugăciunile personale ale credinciosului. Căutând spre iertarea păcatelor și viața veșnică, devotamentul spiritual ortodox include perioade de timp dedicate exercițiilor spirituale practicate sub forma controlului gândirii, a emoțiilor și a abstenenței fizice.

3c *Ritualul și războiul*

Ca exercițiu devoțional, ritualul ortodox se concentrează în primul rând asupra individului și mai puțin asupra grupului. Vina, care poate fi iertată numai prin acte de sacrificiu, a dat naștere unor forme extreme de manifestare ce au culminat cu martiriul. Deoarece nevoile fizice reprezintă adesea dileme grave în lupta pentru mântuirea sufletului, actul de devoțiune însuși a ajuns să fie interpretat ca o formă de război spiritual, în special de către părinții deșertului și de către tradiția filocalică în general.

Concentrat pe conceptul *războiului spiritual* sau nevăzut – prin care războiul adevărat este cel declarat împotriva patimilor umane și a gândurilor negative care subminează mântuirea (Scupoli 1952) – manifestarea unui asemenea război spiritual a luat forma ascetismului sever și a auto-mortificării. De exemplu, o narațiune spirituală egipteană relatează cum sfântul Doroteus Ascetul din Teba își exercita devotamentul zilnic.

„Toată ziua, în căldura arzătoare, aducea în deșert pietre de lângă mare cu care construia chili pentru toți cei care nu își puteau ei construi. În fiecare an construia câte o chilie. Odată l-am întrebat: «Ava, ce vrei să spui prin faptul că la o vârstă așa de înaintată pe care o ai, continui să-ți omori bietul trup în această arșiță?» Iar el mi-a răspuns astfel: «Mă ucide, îlucid.» Niciodată nu

l-am știut să-și întindă picioarele și să se culce pe un covor sau pe un pat. Stătea toată noaptea și împletea frânghii de frunze de palmier pentru a-și asigura mâncarea.” (MacDermot 1971: 304)

Tratamentul aspru pe care acest sfânt îl aplica propriului său trup deriva din faptul că pentru el trupul său constituia cauza eșecurilor spirituale ale lui. Pentru un călugăr, acest eșec era considerat similar dacă nu identic cu eșecul *lapsilor* (cei căzuți de la credință) din Biserica timpurie, care, din teama de durere fizică și-au abandonat credința în timpul persecuțiilor anticreștine și au sacrificat zeilor romani. Formele extreme de auto-mortificare și de auto-pedeapsă au fost adesea dezbatute de sfinții părinți, mai ales că sfântul apostol Pavel considera trupul ca fiind templu al Duhului Sfânt (1 Corinteni 6:19).

3d Justificarea războiului

La nivel dogmatic, din cauza infailibilității sale spirituale, Biserica Ortodoxă nu a adoptat niciodată o teorie a războiului drept (Simion 2015: 188–206). În timp ce bisericile ortodoxe locale au apărat moralitatea războaielor desfășurate sub egida autoapărării și chiar au oferit ritualuri speciale de binecuvântare a armelor și a simbolurilor militare, adoptând limbajul teoriei războiului drept, Biserica Ortodoxă, în sens universal, nu a justificat niciodată războiul și nu l-a acceptat la nivel pan-ortodox. Documentul intitulat *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, adoptat în timpul Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe din 2016, participanții au declarat următoarele:

„Biserica lui Hristos, considerând în primul rând războiul ca o consecință a răului și a păcatului în lume, încurajează orice inițiativă și orice efort de evitare și prevenire a războiului, prin dialog și orice alte mijloace potrivite. În cazul în care războiul devine inevitabil, Biserica va continua să se roage și să poarte grijă pastorală de fiii săi care sunt implicați în conflicte militare pentru apărarea vieții și a libertății lor, depunând toate eforturile pentru restabilirea păcii cât mai repede posibil.”

În timpul războiului, Biserica Ortodoxă s-a rugat pentru pace și de asemenea, i-a avertizat pe membrii săi să nu ucidă, căci uciderea în război este încă o crimă. De exemplu, Canonul 13 al sfântului Vasile cel Mare a declarat că orice soldat care a ucis pe câmpul de luptă nu trebuie să se

împărtășească timp de trei ani (Mantzaridis 2012: 119). Având martiriul ca modalitate ideală de a ajunge în rai, atitudinea a fost redusă pur și simplu la logica precum că este mai bine să fii ucis decât să ucizi și a pus la îndoială autoritatea morală a suveranilor păcătoși. De exemplu, întrucât atitudinea creștinilor ortodocși a fost aceea de a deplânge războiul în general și de a refuzat justificarea uciderii, Patriarhul Ortodox Polyeuktos a refuzat petiția împăratului bizantin Nikephoros al II-lea, Phokas, ca soldații săi să fie declarați martiri (McGeer 1991: 1611). Pentru ortodox, a muri o moarte nevinovată devine o poartă spre nemurire, deoarece ucigașul privează victima de posibilitatea de a se pocăi. De fapt, nemurirea și viața veșnică pot fi atinse numai prin două căi și anume – *martiriu* sau *viața cuvioasă* – criteriile folosite pentru recunoașterea și declararea de către Biserică a sfințeniei.

În contextul contemporan, gândirea ortodoxă colectivă favorizează un sentiment de ambivalență evidentă. De exemplu, în timp ce Biserica Ortodoxă Rusă binecuvântează armele de distrugere în masă ca un spectacol de agresiune a statului rus (Simion 2011: 162), Biserica Ortodoxă Coptă din Egipt nu numai că nu și-a revoltat membrii împotriva decapitării ritualice³ a celor 21 de bărbați ortodocși egipteni de ISIL în Tunisia, în 2015, dar chiar și-a canonizat victimele ca martiri (Arocho 2015) și a continuat să trimită ucigașilor lor mesaje de iertare.

3e Ritualul și armata

Către sfârșitul secolului al VI-lea, manualele militare bizantine au început să includă orientări specifice spre ritualuri religioase ce urmau să fie efectuate în cadrul unităților militare, înainte și în timpul luptei. Ritualurile au inclus binecuvântări ale soldaților, binecuvântări de steaguri și săvârșirea sfintei liturghii, precum și ritualuri de înmormântare pentru războinicii căzuți pe câmpul de luptă. În pregătirea pentru luptă, generaliile aveau datoria să se asigure că au fost făcute toate slujbele potrivite pentru ca Dumnezeu să le dăruiască victorie cu pierderi umane minime.

³ Aspectul ritualic al decapitărilor musulmane a fost recunoscut chiar de către analiștii militari cum ar fi Ronald H. Jones, în raportul său *Terrorist Beheadings: Cultural and Strategic Implications*. A se vedea Raportul din iunie 2005 aprobat pentru publicare și publicat de Institutul de Studii Strategice, Colegiul de Război al Armatei S.U.A., Carlisle, PA.

Opera *Taktika*, pusă pe seama împăratului Leon al VI-lea, prescrie următorul ritual:

„Oh, generale, mai presus de toate, îți cerem ca în ziua luptei armata să fie curățită de orice păcat. Cu o seară înainte, preoții trebuie să ofere rugăciuni aprinse pentru mijlocire. Toată lumea trebuie să fie sfințită și astfel, prin cuvinte și fapte, toți să fie convinși că au ajutorul lui Dumnezeu” (*Taktika*, 14.1). (Stoyanov 2014: 176)

Potrivit aceleiași surse, drapelul și celelalte simboluri militare au necesitat o atenție deosebită în cadrul ritualului.

„Cu o zi sau două înainte de luptă, tourmarchii să aibă grijă ca steagurile să fie mai întâi binecuvântate de preoți și numai apoi să le dea tagmelor care poartă steagul.” (*Taktika*, 13.1). (Stoyanov 2014: 176)

În pregătirea pentru luptă, *Strategikonul* împăratului Mauriciu prescria că,

„indiferent dacă bandonul sau tagma este în slujba restului armatei sau că face un camping în sine, «Trisagionul» trebuie cântat împreună cu celelalte practici obișnuite ce sunt observate, atât dimineața, înainte de orice altă îndatorire, cât și seara după cină și demitere” (*Strategikon*, 7.17). (Stoyanov 2014: 175)

În timpul luptei, aceeași sursă prescria următoarele:

„Rugăciunile trebuie spuse în tabără, în ziua actuală de luptă, înainte ca cineva să iasă pe poartă. Conduși de preoți, de general și de ceilalți ofițeri, toți trebuie să recite «Kyrie eleison» [Doamne Miluiește] de câte ori în unison. Apoi, în speranța izbânzii, fiecare meros trebuie să strige «Nobiscum Deus» [Dumnezeu este cu noi] de trei ori, pe măsură ce iese din tabără” (*Strategikon*, 2,18). (Stoyanov 2014: 175)

Împăratul Leon al VI-lea a precizat, de asemenea, cum trebuie tratați cei care au căzut în luptă:

„Arătați o grijă deosebită pentru înmormântarea celor căzuți... Reverența față de cei care au murit este întotdeauna bună și sfântă. Este deosebit de necesară în cazul celor care au căzut în luptă, căci datorită lor credința poate să existe.” (*Taktika*, 16.11). (Stoyanov 2014: 176)

Prin secolul al X-lea, astfel de ritualuri religioase făceau parte din rutina zilnică a armatei bizantine. După cum informează *Praecepta Militaria* a împăratului Nikephoros Phokas, în ajunul bătăliei, soldații erau încurajați să-și ceară unul altuia iertare, să postească, să-și mărturisească păcatele, iar apoi să primească împărțășania. Ritualurile suplimentare de dinainte de luptă au inclus și binecuvântarea steagurilor și a armelor. După luptă, au fost efectuate slujbe speciale pentru cei căzuți. Au fost de asemenea săvârșite și slujbe de mulțumire pentru victorie, mai ales după succese notabile precum triumful lui Ioan Tzimiskes asupra Rușilor în 971 (Kazhdan 1991: 1373–1374).

Înmormântarea soldaților căzuți pe câmpul de luptă a declanșat crearea unor servicii memoriale ample care în timp au definit maniera în care astfel de eroi urmau să fie rememorați de către posteritate. Într-un astfel de context, moartea violentă provocată de furia războiului (sau de persecuția religioasă) a devenit asociată cu construcții doctrinare speciale. În numele devotamentului, istorisirile reale au fost rescrise în maniere în care au transformat calitățile morale ale unui erou în arhetipuri ale sfințeniei. Paradoxal, ritualurile construite în jurul unor astfel de eroi căzuți au devenit și epicentre pentru vindecare socială colectivă prin iertare și reconciliere.

Concluzii

Eficacitatea de necontestat a ritualului în a crea înțeles colectiv, în a concentra puterea politică și în a solidifica grupul a fost evidentă în istoria civilizației umane. Întrucât ritualul joacă un rol ambivalent în ciocnirea dintre religie și violență, scopul violenței sacre este de a pune capăt conflictului prin sacrificiu și prin crearea unui țap ispășitor, cât și de a testa loialitatea individului prin inițiere. Astăzi, religiile vii demonstrează că violența sacră nu doar generează pace și război, cât contribuie și la îmbogățirea sensului vieții prin narrative de eroism sacru. În acest sens, ritualurile ortodoxe creștine oferă credinciosului un set de reprezentări sacre necesare mântuirii și vieții de veci, asigurând în același timp condamnarea celor care—i contestă existența sa legitimă, sau celor care nu reușesc să îmbrățișeze ortodoxia. Prin urmare, dacă există un obiectiv misionar pozitiv în spatele ritualului, aceasta ar fi misiunea de a face lumea un loc mai

sigur, luptând împotriva focului cu focul, sau îndemnând la sacrificiul ultimo, așa după cum declară troparul ortodox al învierii, „cu moartea pe moarte călcând”.

Bibliografie

- ✦ Alcorta, C.S. & Sosis, R., 2013, ‘Ritual, religion and violence: An evolutionary perspective’, in M. Juergensmeyer, M. Kitts & M. Jerryson (eds.), *The Oxford handbook of religion and violence*, pp. 570–577, Oxford University Press, Oxford.
- ✦ Armstrong, K., 2014, *Fields of blood: Religion and the history of violence*, Knopf Publishers, New York.
- ✦ Arocho, J., 2015, ‘Coptic church recognizes Martyrdom of 21 Coptic Christians’, *Vatican Radio*, 21 February 2015, <http://www.news.va/en/news/coptic-church-recognizes-martyrdom-of-21-coptic-ch>, ultima accesare 10 februarie 2017.
- ✦ BBC, 2017, *Ethics Guide* http://www.bbc.co.uk/ethics/war/just/cause_1.shtml, ultima accesare 5 februarie 2017.
- ✦ Behr–Sigel, E. & Ware, K., 2000, *The ordination of women in the Orthodox church*, WCC Publications, Geneva.
- ✦ Bell, C., 1992, *Ritual theory, ritual practice*, Oxford University Press, Oxford.
- ✦ Bilefsky, D. & De la Baume, M., 2015, ‘Terrorists Strike Charlie Hebdo Newspaper in Paris, Leaving 12 Dead’, *The New York Times*, 7 January 2015, https://www.nytimes.com/2015/01/08/world/europe/charlie-hebdo-paris-shooting.html?_r=0, ultima accesare 4 februarie 2017.
- ✦ Biserica Ortodoxă Română, 2000, *Învățătură de credință creștină ortodoxă*, tipărită cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române).
- ✦ Bowker, J., 1997, *The Oxford dictionary of world religions*, Oxford University Press, Oxford.
- ✦ Braniște, E., 1978, *Liturgica Teoretică: manual pentru seminariile teologice*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București.
- ✦ Braniște, E., 1993, *Liturgica Generală cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină*, ediția a II–a revizuită și completată, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București.

- ✦ Carrasco, D., 2013, 'Sacrifice/human sacrifice in religious traditions', in M. Juergensmeyer, M. Kitts & M. Jerryson (eds.), *The Oxford handbook of religion and violence*, pp. 209–225, Oxford University Press, Oxford.
- ✦ Durkheim, E., 1969, *The elementary forms of religious life*, The Free Press, New York.
- ✦ Eisen, R., 2011, *The peace and violence of Judaism: From the Bible to Modern Zion*, Oxford University Press, Oxford.
- ✦ Ferguson, J., 1978, *War and peace in the world's religions*, Oxford University Press, Oxford.
- ✦ Frankl, V.E., 1984, *Man's search for meaning*, Revised and Updated, Washington Square Press, New York.
- ✦ Girard, R., 1979, *Violence and the sacred*, transl. P. Gregory, The John Hopkins University Press, Baltimore, MD.
- ✦ Gregg, H.S., 2014, *The path to salvation: Religious violence from the Crusades to Jihad*, Potomac Books, Lincoln, Nebraska.
- ✦ Government of India, 2011, *The Prevention of Insults to National Honour Act, 1971*, Universal Law Publishing, Co. Pvt. Ltd., New Delhi.
- ✦ Greek Orthodox Archdiocese of America, *The Service of Holy Baptism*, http://www.goarch.org/chapel/liturgical_texts/baptism, ultima accesare 6 februarie 2017.
- ✦ Holy and Great Council of the Orthodox Church, 2016, *The mission of the Orthodox church in today's world*, https://www.holycouncil.org/-/mission-orthodox-church-todays-world?_101_INSTANCE_VA0WE2pZ4Y0I_languageId=en_US, ultima accesare 8 februarie 2017.
- ✦ Jönsson, C. & Hall, M., 2005, *Essence of diplomacy*, Palgrave MacMillan, New York.
- ✦ Kazhdan, A. (ed.), 1991, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, Oxford.
- ✦ Kertzer, D.I., 1988, *Ritual, politics, and power*, Yale University Press, New Haven, CT.
- ✦ Little, D., 2010, 'Response to terrorism: Statement on October 1, 2001 at Harvard University Public Meeting Concerning the Attacks of September 11', in R.L. Petersen & M.G. Simion (eds.), *Overcoming violence: Religion, conflict and peacebuilding*, p. 237, Boston Theological Institute, Newton Centre, MA.
- ✦ MacDermot, V., 1971, *The cult of the seer in the ancient Middle East. A contribution to current research on Hallucinations drawn from Coptic and other texts*, University of California Press, Berkeley, CA.

- ✦ McGeer, E., 1991, 'Peace and war', in A.P. Kazhdan (ed.), *Oxford Dictionary of Byzantium*, p. 1611, Oxford University Press, Oxford.
- ✦ Mantzaridis, G.I., 2012, 'Orthodox observations on peace and war', in S. Asfaw, A. Chehadeh & M.G. Simion (eds.), *Just peace: Orthodox perspectives*, pp. 117–127, WCC Publications, Geneva.
- ✦ Martin, S., 2005, *How to achieve total enlightenment: A practical guide to the meaning of life*, Andrews McMeel Publishing LLC, Kansas City.
- ✦ Nayak, A., 2000, 'Les violences dans l'hindouisme', in A. Nayak (ed.), *Religions et violences: Sources et interactions. Symposium*, pp. 66–67, Editions Universitaires, Fribourg.
- ✦ Oldenburg, H., 1988, "Religion of the Vedas", Motilal Banaridas, Delhi, in V. Das "Violence and Nonviolence at the Heart of Hindu Ethics", in M. Juergensmeyer, M. Kitts & M. Jerryson (eds.), *The Oxford handbook of religion and violence*, pp. 17–18, Oxford University Press, Oxford.
- ✦ Pedahzur, A. & Perliger, A., 2009, *Jewish terrorism in Israel*, Columbia University Press, New York.
- ✦ Rakitic, D., 2014, 'Envisaging a legal framework for ensuring sustainable preservation of Holy places with regard to the Case of Kosovo and Metohia', in S. Ferrari & A. Benzo (eds.), *Between cultural diversity and common Heritage: Legal and religious perspectives on the sacred places of the Mediterranean*, pp. 191–242, Ashgate Publishing Company, Burlington, VT.
- ✦ Ruthven, M. & Nanji, A., 2004, *Historical Atlas of Islam*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- ✦ Scupoli, L., 1952, *Unseen warfare*, Faber and Faber Limited, London.
- ✦ Simion, M.G., 2011, *Religion and political conflict: From dialectics to cross-domain charting*, Presses internationale polytechnique, Montréal.
- ✦ Simion, M.G., 2012, *Religion in political conflict: A constructivist theoretical model for public policy analysis, design and implementation*, Doctoral Dissertation, Northeastern University, Boston, MA.
- ✦ Simion, M.G., 2015, 'War and the right to life: Orthodox Christian reflections', in S. Twiss, M.G. Simion & R.L. Petersen (eds.), *Religion and public policy: Human rights, conflict, and ethics*, pp. 188–206, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- ✦ Stoyanov, Y., 2014, 'Eastern Orthodox Christianity', in G.M. Reichberg, H. Syse & N.M. Hartwell (eds.), *Religion, war and ethics: A sourcebook of textual traditions*, Cambridge University Press, Cambridge.

- ♦ Todoran, I. & Zăgrea, I., 1991, *Teologia Dogmatică, manual pentru seminariile teologice*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București.
- ♦ Urs von Balthasar, H., 2003, *Cosmic Liturgy: The universe according to Maximus the confessor*, transl. B.E. Daley, S.J., Ignatius Press, San Francisco, CA.
- ♦ Walasek, H., 2015, *Bosnia and the destruction of cultural Heritage*, Ashgate Publishing Company, Burlington, VT.
- ♦ Welch, M., 2000, *Flag burning: Moral panic and the criminalization of protest*, De Gruyter, New York.